

---

# La fiesta de las *ñatitas* reflexiones sobre la imagen del cuerpo-muerto como resistencia cultural

## *Ñatitas* Festivity: Reflections on Dead-body's Image as Cultural Resistance

Recibido: 10 de septiembre de 2016 / Aceptado: 29 de noviembre de 2016

---

Mario Siddhartha Portugal Ramírez

Flacso Ecuador

[mariosiddhartha@yahoo.com](mailto:mariosiddhartha@yahoo.com)

### **Resumen**

El presente trabajo analiza la festividad *aymara* conocida como las *ñatitas* en la ciudad de La Paz (Bolivia) y su particular concepción del cuerpo-muerto. A partir de algunas discusiones contemporáneas sobre el cuerpo en las ciencias sociales, se indica que las concepciones sobre el cuerpo y la muerte de los aymaras hacen énfasis en lo comunitario. Además, se señala que esta fiesta y sus singulares prácticas se constituyen en ejemplo de una resistencia cultural codificada, un espacio con potencial de transformación de la realidad social.

*Palabras clave:* antropología del cuerpo / cuerpo político / indígenas aymaras bolivianos / resistencia cultural

### **Abstract**

This article analyzes the Aymara's festivities, also known as *ñatitas*, in La Paz (Bolivia) and its particular conception of the dead-body. Based on some contemporary discussions from social sciences about the body, the article argues that Aymara's conceptions of the body and death emphasizes on community life. In addition, the festivity and its unique practices constitute an example of coded cultural resistance, a potential space for social transformation.

*Keywords:* anthropology of the body / political body / bolivian aymara people / cultural resistance

## 1. Introducción

El 8 de noviembre del año 2008, las calles aledañas a la iglesia del Cementerio General de la ciudad de La Paz (Bolivia) fueron bloqueadas por decenas de personas que sostenían unas urnas con cráneos humanos. El reclamo que planteaban se dirigía contra el párroco, a quien pedían que accediera a celebrar una misa para bendecir las calaveras, conocidas como ñatitas. El arzobispo de La Paz, Edmundo Abastoflor, que había declarado que todo aquello era un culto ‘no cristiano’, instó a los fieles a no conceder crédito a los supuestos poderes de los cráneos, y prohibió la celebración de la misa<sup>1</sup>.

Los minutos pasaron y la impaciencia creció entre los manifestantes. Más tarde la policía llegó al lugar para desbloquear las vías, pero aquello enfureció a los manifestantes que estaban dispuestos a enfrentarse a los agentes. El párroco, tras ver que la situación se ponía tensa, accedió a decir misa y puso unas cubetas con agua bendita en la puerta para asperger a las ñatitas. Al culminar la liturgia, los feligreses se retiraron con tranquilidad para seguir festejando a las calaveras en sus domicilios.

Estos hechos nos muestran cómo una festividad religiosa, vinculada a una concepción particular sobre la muerte, alberga en su núcleo una resistencia cultural codificada que afecta al orden social. Las páginas que siguen acometen el análisis documental de la festividad de las ñatitas, con mención de las prácticas y creencias de esta particular celebración, y llevan a cabo una breve discusión sobre fuentes secundarias consideradas como clásicas en el estudio del cuerpo. El documento inicia con una presentación de los aspectos teóricos sobre el cuerpo humano y la sociedad, y sobre la relación entre el cuerpo y la muerte para la cultura aymara. Luego trata de un tipo de cuerpo específico, el cuerpo-muerto político, como un espacio de constricciones desde la religión católica y las creencias indígenas. Finalmente señala que el cuerpo-muerto político de la fiesta de las ñatitas es un ejemplo de resistencia subrepticia, de cambio social en potencia.

---

<sup>1</sup> “Los bolivianos celebran el culto a las calaveras pese a las reticencias de la Iglesia” (*Periodista digital*, 8 de noviembre de 2008, <http://www.periodistadigital.com/old/1023006.shtml>).

## 2. El cuerpo en las ciencias sociales

En las últimas décadas, el cuerpo ha recibido mayor atención desde las ciencias sociales, y ya no se le considera un campo de estudio exclusivo de la biología. Brian Turner (1994) indica que la ausencia del cuerpo en la teoría social no es una casualidad, sino un efecto del cartesianismo y de su énfasis en la mente y sus cualidades de conciencia y razón. Sin embargo, esto no impidió que los fundadores de la sociología hablasen sobre el cuerpo, aunque de forma no sistemática: en Marx, el cuerpo es un espacio de explotación; en Durkheim, una metáfora para referirse a lo social como conjunto de funciones específicas, y en Weber, el objeto de una ascesis necesaria para el surgimiento del capitalismo (Sossa, Alexis, 2009).

Algunos autores consideran que el estudio del cuerpo ha atraído mayor complejidad a las ciencias sociales contemporáneas. Le Breton (2002, p. 13), por ejemplo, indica que es una construcción simbólica con representaciones que varían de una realidad a otra. Thomas Csordas (1990) aboga por aplicar un nuevo paradigma fenomenológico que no distinga entre mente y cuerpo y que insista en comprender su interacción: el cuerpo no es un objeto de la cultura, sino sujeto de ésta. Douglas (1970, p. 89) distingue entre un cuerpo social y un cuerpo físico. Ambos cuerpos están interrelacionados, pues el cuerpo social condiciona nuestra percepción del cuerpo físico. Esta autora menciona que el hecho de que las categorías culturales para la percepción del cuerpo concuerden con las categorías con las que se percibe la sociedad muestra la existencia de un control social o descorporeización de toda expresión social del cuerpo: apariencia, cuidado, necesidades, procesos digestivos, refinamiento al comer, etcétera.

Scheper Hughes y Lock (1987) señalan que existen tres cuerpos: individual, social y político. El cuerpo individual no sólo es una entidad biológica, sino la experiencia vivida y la conciencia del cuerpo de uno mismo determinada por la cultura de procedencia. Esta ‘imagen del cuerpo’ individual encarna también a la sociedad: creencias, valores, ideologías, roles, etcétera. El cuerpo social es la proyección del cuerpo a otros ámbitos, en particular a la sociedad y a sus relaciones sociales. En palabras de las autoras: “los usos [son] representacionales del cuerpo como un símbolo natural con el cual pensar en la naturaleza,

la sociedad y la cultura” (Scheper Hughes, Nancy, y Lock, Margaret, 1987, p. 7)<sup>2</sup>. Finalmente, el cuerpo político expresa las relaciones de poder en cuerpos individuales y sociales. Es toda regulación, vigilancia y control impuesto al cuerpo individual y colectivo, aplicados mediante tácticas y estrategias, y no como prohibición o coerción.

### 3. La muerte y el cuerpo en la cultura aymara

Los pueblos indígenas tenían rituales funerarios relacionados con la conservación de cuerpos muertos, que precedieron a la llegada de los conquistadores españoles. Para los incas, el “Malqui” o cuerpo momificado no sólo era un elemento religioso, sino también una práctica con impacto sobre el prestigio social, la economía y las relaciones con los pueblos conquistados (Alonso, Alicia, 1989, p. 109). El cuerpo-muerto del inca tenía las mismas prerrogativas que el de cualquier otro noble vivo: se le cambiaba de ropa a diario, se le aseaba, se le ‘alimentaba’<sup>3</sup> y casi a diario se le sacaba a la plaza del Cuzco en procesión ritual (Alonso, Alicia, 1989, p. 117).

Los conquistadores quedaron horrorizados ante este tipo de rituales, pues las culturas con influencia cristiana tenían –y aún conservan– una concepción negativa del cuerpo-muerto, que, para ellos, comporta corrupción y podredumbre (Jiménez, Félix, 2010, p. 34). La abundancia de rituales funerarios en los Andes llamó la atención de funcionarios españoles como Polo de Ondegardo, clérigos como José de Arriaga, e, incluso, de cronistas indígenas como Felipe Guamán Poma de Ayala, quienes documentaron muchas de estas prácticas (Fernández, Gerardo 2010). José de Acosta, naturalista jesuita, decía en su obra *Historia natural y moral de las Indias* publicada en 1590: “comúnmente creyeron los indios del Perú que las ánimas vivían después de esta vida [...]; y así ponían excesiva diligencia, como está dicho, en conservar los cuerpos, y honrarlos después de muertos” (Acosta, José de, 1792, p. 16).

---

<sup>2</sup> Traducción propia.

<sup>3</sup> Se trataba de una libación y degustación ritual.

Las prácticas con los cadáveres eran muy comunes, como documenta el *Confesionario para curas e indios* de 1583:

(...) es cosa común entre indios desenterrar secretamente los difuntos de las iglesias y cementerios para enterrarlos en las guacas, o cerros o pampas, o en sepulturas antiguas en su casa, o en la del mismo difunto para darles de comer y beber a sus tiempos. Y entonces ellos bailan, y cantan juntando sus deudos y allegados para ello (Ricardo, Antonio, *et al.*, 1583, p. 2).

Por ello, la Iglesia inició acciones, como documenta Arriaga en su obra *La extirpación de las idolatrías*, de 1621:

pues en muchas partes y creo que es en todas las que an podido, an sacado los cuerpos de sus difuntos de las Yglesias, y lleuándolos al campo, a sus Machays, que son las sepulturas de sus antepasados, y la causa que dan de sacallos de la Iglesia, es como ellos dizen Cuyaspa, por el amor que les tienen [...]. Quando el Visitador examina a cada vno de por sí escribe lo que cada vno dize que tiene destas cosas, y este día llamados por su orden van exhibiendo lo que dixeron que tenían. Todo lo que se puede quemar, se quema luego, y lo demás se haze pedaços [sic] (Arriaga, Pablo José, 1621, pp. 8-9).

Para los aymaras del territorio boliviano<sup>4</sup>, la muerte es un momento natural de transformación en la vida del ser humano que repercute sobre lo comunitario:

hay que prepararse porque la muerte es una experiencia fundamental tanto personal como comunitaria, en cierta forma más significativa aún que el mismo hecho de estar viviendo [...] Ésta [la muerte] se recibe con naturalidad, como un paso normal dentro de una vida que solo se transforma (Albó, Xavier, 2007).

De hecho, la palabra aymara *jíwaña* que usualmente se traduce por muerte tiene mucho más contenido, pues se refiere al final de la existencia de un sistema y al comienzo de un viaje (Bautista, Beatriz; Ledezma, John Kenny, y Ledezma, Mary, 2013, p. 187).

Los aymaras creen en un cuerpo físico y uno espiritual, aunque este último tiene varias ‘almas’ -de dos a siete (Eyzaguirre, Milton, 2005). Sin embargo, en general se habla de tres: *jacha ajayu* (gran espíritu), *jiska ajayu* (pequeño espíritu) y *kamasa* o sombra que, por la influencia española, se transformó en el *jacha ajayu* compuesto por ánimo y coraje. El *jacha*

---

<sup>4</sup> La población aymara se encuentra en la zona altiplánica de Bolivia, Perú y Chile.

*ajayu* es la parte vital del ser humano; su separación del cuerpo equivale a la muerte física, aunque el *jiska ajayu* puede permanecer durante más tiempo en el cuerpo.

Albó (*cit.* Jolicoeur, Luis, 1997, pp. 75-77) señala que la muerte no da pánico al aymara, porque se considera el inicio de un nuevo estado. Sin embargo, para transitar hacia esa nueva etapa de existencia es necesario un largo proceso ritual que combinará creencias aymaras y cristianas. El proceso ritual dura al menos unos tres años, tiempo en el cual el difunto asume su nuevo estado e inicia una nueva relación con las personas vivas, convertido ahora en una entidad llamada *jisk'a diyusa* o ‘pequeño dios’ (Albó, Xavier, 2007, p. 139), que puede ser beneficiosa o dañina para la comunidad y la familia. Estos rituales aún siguen siendo practicados en nuestros días por las comunidades indígenas aymaras, sobre todo en el área rural (Fernández, Gerardo, 2001).

En la ciudad de La Paz estas prácticas aymaras se reproducen y transforman gracias a los indígenas migrantes o a sus descendientes urbanos. Cada 8 de noviembre se celebra la fiesta de las ñatitas, donde cráneos humanos son agasajados con oraciones, agua bendita, cigarrillos, coca, comida, flores, velas, alcohol, música y se les adorna con gorros e incluso gafas de sol. La fiesta consiste también en que las ñatitas visiten el cementerio para encontrarse con otras y convivir con los vivos en este espacio y en la iglesia. Al finalizar el día, las osamentas retornan al domicilio de sus dueños, donde son consideradas protectoras y benefactoras<sup>5</sup>: salud, prosperidad, ayuda en los problemas familiares, asistencia en el trabajo, protección personal y del hogar e incluso poderes adivinatorios<sup>6</sup> son atribuidos a los cráneos.

---

<sup>5</sup> El culto a los cráneos humanos no es exclusivo de los aymaras. Los *chipayas* (departamento de Oruro, sureste boliviano) tienen como tradición exponer, el 31 de octubre, cuatro cráneos de sus antepasados en la calle central que va al cementerio del pueblo, que son conducidos al día siguiente a la iglesia. De la misma forma, los *yatiris* (chamanes aymaras) y los *kallawayas* (médicos indígenas, norte del departamento de La Paz) utilizan en ocasiones cráneos humanos para sus consultas adivinatorias (Fernández, Gerardo, 2010, p. 204).

<sup>6</sup> Estas dos últimas funciones parecen acentuarse en los últimos años, debido al aumento de la inseguridad ciudadana en las principales ciudades de Bolivia. En efecto, las ñatitas son guardianes del hogar o *uta achachila* y sus poderes adivinatorios son utilizados incluso por los agentes de la policía boliviana, como documenta Paul Koudounaris (2013).

Marc Augé (1998) destaca el rol de la ritualidad para reducir la complejidad de los acontecimientos de la vida social, constituyéndose en un medio para asignar la posición y la identidad del individuo:

la actividad ritual tiene por fin como objeto también el ‘tratamiento’ (la interpretación y el dominio) del acontecimiento (la enfermedad, la muerte, el accidente, el hecho fortuito); es decir, se trata de circunscribir el surgimiento de otro completamente diferente, de situarlo y de reducirlo progresivamente a lo ya conocido y, en la medida de lo posible, a lo mismo (Augé, Marc, 1998, pp. 84-85).

Para los aymaras, la muerte de una persona no significa desaparecer de la vida social, sino permanecer en otro estado de la existencia a través de una de las ‘almas’. Esto implica que debe asignársele un nuevo rol mediante los rituales mortuorios, pues sus lazos con la comunidad se extienden más allá de la ausencia del cuerpo. El caso de las ñatitas cumple también aquella regla, puesto que, al existir una diversidad de almas, una de estas se queda en la ñatita (Eyzaguirre, Milton, 2005) y es necesario un ritual para establecer la nueva relación con el ser.

Un aspecto que debemos tomar en cuenta de la ritualidad en la fiesta de las ñatitas es que se celebra su presencia, mas no su ausencia. A pesar de que la celebración coincide con el fin del ciclo de despedida de los difuntos o *kacharpaya* (Fernández, Gerardo, 2010, p. 192)<sup>7</sup>, no se festeja el retorno de las ñatitas al más allá junto a otras almas, sino más bien su permanencia física en esta realidad, como un miembro más de la familia en las casas de sus dueños.

El hecho de que las ñatitas asuman funciones en la vida social, y que algunas de esas competencias –seguridad y adivinación, por ejemplo– cobren relevancia en ciertas coyunturas históricas y sociales, no hace sino demostrar la imbricación del cuerpo (en este caso el cuerpo muerto) en la práctica social (Turner, Terence, 1995). En otras palabras, la representación del cuerpo se construye en la medida en que éste se incorpora a las actividades sociales materiales. En este caso, los diversos roles que las ñatitas asumen dentro de una

---

<sup>7</sup> Esta celebración puede extenderse hasta el primer fin de semana posterior al primero de noviembre.

cultura indígena-urbana están en correspondencia con las principales necesidades sociales del colectivo<sup>8</sup>.

Siguiendo las ideas de Douglas (1970), en las ñatitas hay una confluencia entre cuerpo social y cuerpo físico, pues la percepción de la sociedad aymara de sí misma deriva de cómo se concibe al cuerpo-muerto: la relación con la comunidad no sólo se da en vida, sino también en la muerte. Retomo también a Scheper Hughes y Lock (1987) para un mejor entendimiento del fenómeno en cuestión. En el caso del cuerpo individual, la ‘imagen del cuerpo’ entre los aymaras es menos pesimista que las concepciones católicas, que la consideran decadente, pues tendrá una función benéfica o maliciosa después de finalizado el ciclo vital. En lo que se refiere al cuerpo social, la proyección del cuerpo-muerto en la sociedad y en las relaciones sociales se presenta en las funciones asumidas por la ñatita: protectora, benefactora, adivinadora, etcétera.

#### **4. La transgresión del cuerpo-muerto político**

Como se indicó más arriba, Douglas (1970) contempla un grado de presión y control social sobre el cuerpo, lo mismo que el concepto de Scheper Hughes y Lock (1987) del cuerpo político, señal de las relaciones de poder en el cuerpo individual y social. En el caso del cuerpo-muerto de los aymaras y de las ñatitas en particular, las relaciones de poder se expresan en un control dual desde la cultura aymara y la judeocristiana, cada una con sus concepciones particulares sobre la muerte. Sin embargo, la cristiana y occidental se impuso desde la época de la conquista, arrinconando a la aymara, que no desapareció por completo.

De esta manera las constricciones religiosas sobre el cuerpo-muerto continúan hasta nuestros días, aunque superponiéndose y entrando en conflicto, como vimos con las protestas ocurridas el año 2009. Esta superposición de lo cristiano a lo aymara es el punto de partida para ampliar la categoría de cuerpo político propuesta por Scheper Hughes y Lock (1987):

---

<sup>8</sup> El culto a cuerpos muertos en sociedades urbanas indígenas no es de ninguna manera exclusivo de los aymaras. Baste mencionar como ejemplo al ‘niño compadrito’ en el Cuzco (Perú), que es el cadáver momificado de un niño al cual se considera como milagroso y cuyo culto se va extendiendo entre la población.



en las relaciones de poder entre cuerpo individual y social hay un proceso de resistencia creciente que surge desde los elementos aymaras. Sin embargo, esta resistencia es latente dentro de la festividad, encubierta dentro de los elementos cristianos, aunque se manifiesta en situaciones concretas.

Esta resistencia subrepticia fue observada por Michel de Certeau (2010), para quien la creatividad humana se activa para evadir toda vigilancia impuesta. Esto se expresa en procedimientos populares minúsculos que surgen en la cotidianidad: “estas maneras de hacer [que] constituyen las mil prácticas a través de las cuales los usuarios se reapropian del espacio organizado por los técnicos de la producción sociocultural” (Certeau, Michel de, 2010, p. 44). En este mismo sentido, Scheper Hughes y Lock (1987, pp. 233-234) hablan sobre las ‘armas médicas de los débiles’<sup>9</sup>, es decir, la resistencia que surge en el espacio de dominación simbólica, un caos creativo que reemplaza a la estructura y al orden social.

La fiesta de las ñatitas es un ejemplo de esta resistencia subrepticia. La simbología indígena sobre la muerte entra en contradicción con la tradición judeocristiana hegemónica, lo cual se traduce en una intercomunicación del cuerpo personal y social, pero también del político. De esta manera, el cráneo de la ñatita trasciende el ámbito litúrgico aymara y se convierte en metonimia de la resistencia cultural. La ñatita representa así parte del ‘empoderamiento ritual’ (Fernández, Gerardo, 2010) que los aymaras establecen a partir de su representación particular del cuerpo muerto.

## 5. Conclusiones: el cuerpo-muerto como resistencia cultural

Las ñatitas son una celebración que va ganando mayor cantidad de adeptos a lo largo de los años. Sin embargo, los orígenes de esta fiesta se fundan en las concepciones mortuorias de los pueblos indígenas aymaras anteriores a la colonia, en que la muerte es tomada no como el fin de la vida, sino como una etapa más de la existencia. Los rituales con la presencia del cuerpo-muerto eran habituales antes de la conquista, pero luego fueron combatidos, en la medida en que se oponían a las concepciones de la muerte judeo-cristiana. Sin embargo, esto

---

<sup>9</sup> *Medical weapons of the weak* en el original.

no significó que esas creencias fueran totalmente erradicadas, sino que se continuó practicándolas hasta nuestros días, aunque combinadas y sobrepuestas a los rituales cristianos.

La protesta del 2009 es un ejemplo del desbordamiento de la concepción del cuerpo-muerto del cristianismo por el axioma aymara que resurge y se fortalece. Dicho resurgimiento tiene al menos dos características. Por un lado, se trata de una práctica religiosa ancestral que se reconfigura en un ámbito urbano: al igual que antaño, se convive en el hogar con el muerto, quien se vincula a la familia como protector y benefactor. Por otro lado, la fiesta de las ñatitas puede considerarse como la expresión de una “resistencia cultural codificada”, como indica Sivia Rivera Cusicanqui (2012), que puede dar origen a un proceso emancipatorio. En este sentido, las ñatitas como cuerpo-muerto político no sólo tienen constricciones, sino también la posibilidad de convertirse en un proyecto de resistencia<sup>10</sup>.

En este punto hay que señalar la importancia de analizar festividades como las ñatitas. La descripción del sincretismo religioso de esta celebración no debe ser nuestro único objetivo, porque también hay que comprender aquellos elementos que buscan subvertir lo establecido en nuestra realidad social. Uno de ellos se refiere a la concepción del cuerpo y al fin de su existencia que, para el aymara, significa renovar el vínculo con la comunidad y la transmisión de saberes potencialmente transgresores. Identificar estos aspectos subrepticios nos permitirá no sólo encarar una agenda de investigación, sino también abordar otra, de naturaleza política.

---

<sup>10</sup> Esta resistencia puede hallarse en mitos, creencias y tradiciones. Por ejemplo, persiste la creencia de que el cuerpo del líder indígena Tupak Katari se recompone por debajo de la tierra para retomar su liderazgo (Albó, Xavier, 2007, p. 147).

## Referencias bibliográficas

Acosta, José de (1792). *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas; y los ritos, ceremonias, leyes, gobierno y guerras de los Indios*. Sexta edición. Madrid: editado por Pantaleón Aznar. Disponible en <https://archive.org/details/historianaturaly02acos>

Albó, Xavier. (2007). “Muerte andina, la otra vertiente de la vida”. En J. A. Flores Martos, & L. González A., *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* (pp. 137-154). Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha/ AECI

Alonso, Alicia. (1989). “Las momias de los incas: su función y realidad social”. *Revista Española de Antropología Americana*, 19, pp. 109-135

Arriaga, Pablo José (1621). *Extirpación de la idolatría del Pirú*. Lima: impreso por Gerónimo de Contreras. Disponible en <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/mc0014760.pdf>

Augé, Marc. (1998). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa

Bautista, Beatriz; Ledezma, John Kenny, y Ledezma, Mary. (2013). “Ritos y ceremonias para el gran viaje entre los *qollana jages*”. *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, 25, pp. 185-196

Breton, David le (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión

Certau, Michel de (2010). *La invención de lo cotidiano. I: Artes de hacer* (vol. I). México: Universidad Iberoamericana

Csordas, Thomas (1990). “Embodiment as a paradigm for anthropology”. *Ethos*, 18 (1), pp. 5-47

Douglas, Mary (1970). *Símbolos naturales, exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial

Eyzaguirre, Milton (2005). “Entre vivos y muertos. El alma como objeto de análisis”. *Anales de la XIX Reunión Anual de Etnología. II*, pp. 233-242

Fernández, Gerardo (2001). “Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca”. *Chungará, Revista de antropología chilena*, pp. 201-219

Fernández, Gerardo (2010). “La revuelta de las ‘ñatitas’: ‘Empoderamiento ritual’ y ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia)”. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LXV (1), pp. 185-214

Jiménez, Félix (2010). “Morir entre los vivos, vivir entre los muertos”. En VV. AA., *Jornadas sobre antropología de la muerte. Identidad, creencias y ritual* (pp. 32-43). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Jolicoeur, Luis (1997). *El cristianismo aymara: ¿inculturación o culturización?*. Washington D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy

Koudounaris, Paul (2013). *Linking the Living and the dead*. United Academics. Disponible en: <http://www.united-academics.org/journal/linking-the-living-and-the-dead-skull-worship-in-bolivia-by-paul-koudounaris/>

Ricardo, Antonio; Acosta, José de; Alcobaza, Diego de; Bárcena, Alonso de; Quiroga, Juan de, y Domecq, Víctor Francisco (1585). *Confessionario para los curas de Indios: Con la instruccion contra sus ritos: y exhortacion para ayudar a bien morir: y summa de sus priuilegios: y forma de impedimentos del matrimonio*. Ciudad de los Reyes: impreso por Antonio Ricardo. Disponible en: <https://archive.org/details/confessionariopa00cath>

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2012). “Mito, olvido y trauma colonial. Formas elementales de resistencia cultural en la región andina de Bolivia”. En B. N. Argentina, *La Biblioteca, revista fundada por Paul Groussac* (pp. 388-401). Buenos Aires: Biblioteca Nacional de la República Argentina

Scheper Hughes, Nancy, y Lock, Margaret (1987). “The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology”. *Medical Anthropology Quaterly*, 1 (1), pp. 6-41

Sossa, Alexis (2009). “Cuerpo y sociología. Reflexiones sobre el cuerpo en la teoría sociológica clásica: Exploración al pensamiento de Marx, Durkheim y Weber”. *Cultura y religión*, 3 (1), pp. 167-185

Turner, Brian (1994). “Los avances recientes en la teoría del cuerpo”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 68, pp. 11-39

Turner, Terence (1995). “Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the *kayapo*”. *Cultural Anthropology*, 10 (2), pp. 143-170